

# Dialog

Vol. 37, No. 1, Juni 2014

## Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan

ISSN : 0126-396X

**PEMIMPIN UMUM**

Prof. Dr. Machasin, M.A.

**PEMIMPIN REDAKSI/PENANGGUNG JAWAB**

Dr. M. Hamdar Arraiyyah, M.Ag.

**WAKIL PEMIMPIN REDAKSI**

Ir. Sunarini, M.Kom.

**SEKRETARIS REDAKSI**

Taufik Budi Sutrisno, S.Sos., S.IPI

**MITRA BESTARI (PEER REVIEW)**

Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, M.A. (Filsafat Agama)

Prof. Dr. M. Hisyam (Sejarah)

Prof. Dr. Masykuri Abdillah, M.A. (Hukum Islam)

Prof. Dr. M. Atho Mudzhar (Sosiologi Hukum)

**DEWAN REDAKSI (EDITORIAL BOARD)**

Prof. Abdurrahman Mas'ud, Ph.D (Sejarah dan Kebudayaan Islam)

Prof. Dr. Dedi Djubaedi, M.Ag (Kehidupan Keagamaan)

Prof. Dr. Imam Tholikhah (Pendidikan Agama)

Drs. Choirul Fuad Yusuf, S.S, M.A. (Lektur Keagamaan)

Drs. Muhammad Shohib, M.A. (Tashih Mushaf)

Dr. Lukmanul Hakim

**REDAKTUR PELAKSANA**

Dr. Muhammad Rais, M.A

**SEKRETARIAT REDAKSI**

Muh. Ihyakulumuddin, S.Si

Abdul Syukur, S.Kom

Wawan Hermawan S.Kom

Lisa Habiba, S.E.

Sri Hendriani, S.Si.

**DESAIN GRAFIS**

Abas Al-Jauhari, M.Si

Arif Gunawan Santoso, S.Si.

**ALAMAT REDAKSI**

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama  
Gedung Kementerian Agama Jl. M.H. Thamrin No.6 Jakarta Pusat  
Telp/Fax. (021) 3920688-3920662

**WEBSITE:**

[www.balitbangdiklat.kemenag.go.id](http://www.balitbangdiklat.kemenag.go.id)

Jurnal Dialog diterbitkan satu tahun dua kali, pada bulan Juni dan Desember oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Jurnal Dialog sebagai media informasi dalam rangka mengembangkan penelitian dan kajian keagamaan di Indonesia. Dialog berisi tulisan ilmiah dan hasil penelitian dan pengembangan terkait dengan masalah sosial keagamaan. Redaksi mengundang para peneliti agama, cendekiawan dan akademisi untuk berdiskusi dan menulis secara kreatif demi pengembangan penelitian maupun kajian keagamaan di Indonesia dalam jurnal ini.

## PENGANTAR REDAKSI

---

Hubungan antara agama dan negara merupakan suatu keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri. Hal tersebut karena aspek-aspek kehidupan dalam beragama memberikan banyak pengaruh pada kehidupan bernegara. Oleh karena itulah maka tidak mengherankan apabila diskursus tentang agama dan negara merupakan diskursus yang tidak pernah selesai karena adanya dialektika tentang kekuasaan yang dimiliki oleh negara sebagai pengatur kehidupan bernegara dalam suatu masyarakat atau bangsa di satu sisi, dengan wewenang agama dalam mengatur kehidupan masyarakat di sisi lain. Realitas ini menimbulkan persinggungan yang terkadang cukup tajam dalam kehidupan bermasyarakat terutama berkaitan dengan hubungan warga masyarakat yang berbeda agama di suatu negara.

Tulisan-tulisan dalam jurnal kali ini membahas pelbagai masalah yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dan Tuhan dan hubungan antara manusia dan sesamanya yang dalam bahasa agama disebut *hablum minalllah* dan *hablum minannas*. Tulisan-tulisan tersebut membahas tentang peran agama dalam kehidupan, baik secara pribadi maupun sosial. Misalnya dalam tulisan pertama ketika Sajari membahas tentang dzikir sebagai makanan spiritual Sang Sufi, sesungguhnya menyampaikan pesan pentingnya hubungan antara hamba dan Tuhan dijaga lewat media dzikir. Kemudian, pembahasan-pembahasan lain tentang hubungan antar umat beragama di Indonesia misalnya yang tertuang dalam tulisan tentang fatwa NU, Muhammadiyah dan MUI, oleh Rumadi, *Basis Struktur Sosial Pemikiran Islam Awal, Pengaruh Agama dan Renungan Dewasa Ini*, oleh Fachry Ali, *Mencegah Eskalasi Konflik Keagamaan di Jawa Tengah* oleh Husni Mubarak, *Perkembangan Madrasah Pasca Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional* oleh Nuruddin, *Nasionalisme dalam Pandangan Etnik Minoritas Islam Tionghoa di*

*Yogyakarta* oleh Muryanti serta tiga tulisan akhir yaitu tentang *Sanksi atas UU Perkawinan di Negara-negara Islam* oleh Atho Mudzhar, *Strategi Pesantren Menghadapi Perubahan Masyarakat* oleh Ali Romdhoni dan *Meninggalkan Jalan Teror* oleh Gazi Saloom, secara keseluruhan membahas hubungan diantara warga masyarakat, baik dalam bingkai agama yang sama maupun agama yang berbeda dalam bermasyarakat dan bernegara.

Tulisan-tulisan di atas membahas tentang bagaimana agama dipahami oleh para pemeluknya dalam konteks politik, sosial dan budaya yang tercermin dalam kehidupan masyarakat. Tulisan-tulisan tersebut di atas memberikan gambaran dan analisis terjadinya dialektika yang amat dinamis dalam memahami agama. Dialektika yang amat dinamis ini selanjutnya juga menjadi benturan-benturan yang cukup tajam ketika pemahaman-pemahaman tersebut dituangkan secara hukum dalam suatu aturan. Kata agama dalam bahasa Indonesia merupakan kata serapan dari bahasa Sanskerta. Oleh karena itulah, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, pengertian agama didefinisikan secara sederhana, yaitu dari kata “a” berarti tidak dan “gama” berarti kacau. Dengan demikian secara ringkas agama berfungsi untuk memberikan ketenangan dalam diri pengikutnya agar tidak kacau, baik dalam hubungannya dengan Tuhan Sang Pencipta, maupun dengan sesamanya dan juga alam sekitarnya.

Maksud yang juga relevan dengan tujuan agama untuk tidak kacau dan memberikan ketenangan juga disebutkan dalam konteks agama Islam yaitu *din*, suatu konsep yang dapat berarti hutang yang mengikat. *Din* dalam pengertian Islam tidak hanya mengikat atau hutang yang harus dipenuhi, namun juga menuntut adanya kewajiban dari para pengikutnya untuk melaksanakan ajaran agama sebagai bentuk pemenuhan hutang yang menjadi kewajiban tersebut. Artinya agama mengikat

hubungan seseorang dengan Tuhan Sang Pencipta. Senada dengan hal ini, kata *religion* yang berarti agama juga memiliki akar kata *religare* yang berarti mengikat. Dalam konteks ini, agama sebagai suatu ikatan antara hamba dan Tuhannya dalam kehidupan diatur dalam ajaran-ajaran agama. Ajaran-ajaran agama inilah yang selanjutnya menjadi pedoman manusia dalam kehidupan. Dalam ajaran agama Islam, pedoman Tuhan diturunkan pada Nabi Muhammad adalah Al-Qur'an yang dilengkapi dengan hadis sebagai bagian integral yang menjelaskan Al-Qur'an.

Adapun negara merujuk pada suatu wilayah yang memiliki rakyat dan pemerintahan. Secara ringkas dapat dikatakan bahwa negara merupakan suatu kesatuan sosial masyarakat yang diatur secara hukum untuk mewujudkan cita-cita bersama. Sehubungan dengan hal inilah, maka masyarakat sebagai anggota suatu negara juga terikat dengan aturan-aturan hukum negara di satu sisi, sementara di sisi lain juga terikat dengan ajaran-ajaran agamanya dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam kasus kehidupan agama di Indonesia terutama antara Islam dan negara terkadang terjadi benturan yang berakar dari pemahaman mengenai bagaimana seharusnya Islam diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Benturan-benturan pemahaman yang terdapat dalam masyarakat Islam sendiri memiliki dampak dalam hubungan sosial dan politik dalam masyarakat karena pemahaman-pemahaman yang beragam tersebut berpengaruh dalam kebijakan politik pemerintah yang dituangkan dalam peraturan hukum.

Berkaitan dengan hukum sebagai bagian penting dari pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan sosial dan bermasyarakat, tulisan Atho Mudzhar tentang pentingnya melakukan perbandingan dalam melihat penerapan hukum Islam di negara-negara lain menjadi amat urgen dilakukan. Perbandingan menjadi amat penting untuk memberikan wawasan dan pengetahuan yang lebih luas serta mendalam mengenai suatu persoalan. Dalam tulisannya tentang sanksi atas

pelanggaran undang-undang perkawinan dalam Islam misalnya, Atho Mudzhar menekankan pentingnya melakukan penelitian perbandingan untuk kepentingan pengembangan dan pembaruan hukum Islam dalam perkawinan.

Tulisan Ali Romdhoni mengulas tentang strategi pesantren dalam menghadapi dinamika masyarakat yang semakin kompleks. Jika pesantren tidak mampu menjawab tantangan zaman, maka tidak menutup kemungkinan pesantren akan kehilangan peminatnya.

Tulisan-tulisan dalam edisi jurnal kali ini menjadi amat penting untuk dicermati dalam kaitannya dengan fenomena yang terjadi di Indonesia, yaitu munculnya radikalisme agama yang menggugat eksistensi negara yang berujung pada tindakan-tindakan yang dianggap teror, ataupun tindakan-tindakan yang belum merupakan teror namun menggugat eksistensi negara, lalu munculnya konflik-konflik keagamaan yang didasarkan pada pemahaman-pemahaman yang dilegitimasi dalam suatu undang-undang atau peraturan.

Selain itu, relasi antarumat beragama yang seringkali menimbulkan ketegangan dan konflik juga menjadi penting dicermati dalam kaitannya dengan kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam hal ini misalnya fatwa-fatwa dari NU, Muhammadiyah dan MUI tentang isu-isu perkawinan muslim dan non muslim, kewarisan, persaksian, dan tentang mengucapkan selamat natal. Kemudian kajian tentang kelompok agama dan kasus bagaimana konflik tersebut dapat dicegah, seperti tulisan Husni Mubarak tentang kasus konflik di Ungaran, Semarang, Jawa Tengah, serta persoalan pemahaman keagamaan yang tentu saja secara formal bertumpu pada lembaga pendidikan. Dalam hal ini tulisan Nuruddin tentang *Perkembangan Madrasah Pasca Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional* menjadi penting dicermati dan dielaborasi lebih lanjut, meskipun dalam tulisannya tidak secara rinci membahas tentang dampak pemahaman keagamaan yang diajarkan namun menjadi penting untuk melihat posisi lembaga pendidikan Islam (madrasah) dalam

persaingan global yang akan memberikan dampak dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam kasus Indonesia yang amat penting dicatat adalah bahwa hubungan agama dan negara seharusnya dapat terus ditingkatkan lebih harmonis dalam kaitannya dengan kehidupan berbangsa dan bernegara, mengingat Indonesia memiliki beragam agama, suku bangsa, adat istiadat dan kepercayaan. Oleh karena itulah, persoalan-persoalan tersebut menjadi bagian penting yang harus mendapat perhatian untuk kehidupan beragama, berbangsa dan bernegara yang lebih baik, toleran dan harmonis. Untuk mewujudkan hal tersebut, konflik-konflik yang timbul dari pemahaman keagamaan

selayaknya dapat diberi solusi yang tepat dengan mengetahui akar-akar permasalahannya.

Tulisan-tulisan tersebut di atas diharapkan dapat menjadi pemicu elaborasi pemikiran yang lebih berkembang, jernih dan analitik serta solutif dalam menghadapi problematika yang muncul terkait hubungan antara agama dan negara yang memiliki dimensi luas dalam kehidupan bermasyarakat. Semoga sejumlah tulisan ini dapat memberikan manfaat bagi para pembaca. Selamat membaca.

**Salam hormat**  
**Redaksi**

# DAFTAR ISI

---

ISSN : 0126-396X

**Jurnal DIALOG**  
**Vol. 37, No. 1, Juni 2014**

**DIMYATI SAJARI**

Dzikir: Makanan Spiritual Sang Sufi: 1-12

**RUMADI**

Fikih Hubungan Antarumat Beragama di Indonesia: Fatwa NU, Muhammadiyah dan MUI tentang Relasi Muslim dan Non-Muslim: 13-32

**FACHRY ALI**

Basis Struktur Sosial Pemikiran Islam Awal, Pengaruh Agama dan Renungan Dewasa Ini: 33-48

**HUSNI MUBAROK**

Mencegah Eskalasi Konflik Keagamaan: Studi Kasus Konflik Natal Bersama di Ungaran, Kabupaten Semarang, Jawa Tengah: 49-60

**NURUDDIN**

Perkembangan Madrasah Pasca Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional dalam Bingkai Penelitian: 61-74

**MURYANTI**

Nasionalisme dalam Pandangan Etnik Minoritas di Yogyakarta: Studi Kasus Anggota Perhimpunan Indonesia-Tionghoa/INTI Yogyakarta: 75-86

**M. ATHO MUDZHAR**

Pemberian Sanksi atas Pelanggaran Undang-Undang Perkawinan di Negara-Negara Islam: Kajian Perbandingan Enam Negara: 87-96

**ALI ROMDHONI**

Strategi Pesantren Menghadapi Perubahan Masyarakat: 97-108

**GAZI SALOOM**

Meninggalkan Jalan Teror: Antara Deradikalisasi dan *Disengagement*: 109-120

## BOOK REVIEW

**MUHAMMAD ISNUR**

Potret Keberhasilan Pemolisian di Indonesia: 121-126



**BASIS STRUKTUR SOSIAL  
PEMIKIRAN ISLAM AWAL, PENGARUH AGAMA DAN  
RENUNGAN DEWASA INI\***

FACHRY ALI\*\*

---

**ABSTRAK**

Agama telah menjadi wahana yang membimbing manusia dalam memahami realitas dunia dan menghadapi kejadian-kejadian tak terduga sepanjang hidup, bahkan sampai kepada pengalaman tak terkatakan. Agama telah menjadi alat bersandar dan memberikan penjelasan tentang hal-hal yang tak terperikan. Fungsi agama sebagai alat bersandar terakhir inilah yang menyebabkan mengapa tawaran gagasan-gagasannya mengalami institusionalisasi dan internalisasi ke dalam struktur kejiwaan manusia dan kemudian mempengaruhi cara manusia melakukan eksternalisasi -usaha mengungkapkan diri secara fisik maupun ungkapan pemikiran ketika berhadapan dengan realitas sekeliling. Persoalannya adalah mengapa institusionalisasi dan internalisasi gagasan-gagasan keagamaan tersebut terjadi begitu mendalam ke dalam struktur jiwa manusia? Tulisan ini ingin mengurai persoalan tersebut secara analitik dan mendalam.

**KATA KUNCI:**

Aliran Pemikiran, Internalisasi, Eksternalisasi, Struktur Sosial

**ABSTRACT**

*Religion has been a means of guidance for humans in understanding the reality of the world and facing unprecedented events throughout life and transcendental experiences. Religion has become a reference that explains any unexplainable thing. Since religion serves as an ultimate reference, its ideas become institutionalized and internalized within the structure of human psycho domain. This, hence, affects the way humans describe tangible things and thoughts when facing the surrounding realities. The question is why institutionalization and internalization of religious ideas take a deep root in the structure of human psycho domain. This paper attempts to examine this phenomenon in a comprehensive way.*

**KEY WORDS:**

*School of Thought, Internalization, Eksternalization, Social Structure*

**A. PENDAHULUAN**

Tulisan Suryan A. Jambrah dalam buku ini menelusuri alur sejarah timbulnya persoalan

kalam dan lahirnya berbagai aliran pemikiran Islam.<sup>1</sup> Tesis utamanya sama dengan yang pernah disampaikan Harun Nasution: munculnya cabang-cabang teologi di dalam Islam terdorong oleh persoalan politik.<sup>2</sup> Lalu secara

---

\* Tulisan ini merupakan makalah pembanding pada acara Ekspos Produk Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 6 Desember 2013. Atas izin penulisnya, tulisan ini dimuat pada jurnal Dialog edisi ini.

\*\* Fachry Ali adalah Direktur Pengembangan Etika Usaha Indonesia (LSPEU), Jakarta. Email: fachryali@gmail.com.

\* Tulisan diterima Maret 2014, direvisi April 2014, disetujui Mei 2014.

---

<sup>1</sup> Drs. Suryan A. Jambrah, MA, "Sejarah Timbulnya Persoalan Kalam dan Lahirnya Berbagai Aliran dalam Dunia Islam", termaktub di dalam buku ini, *Ilmu Kalam II*, hal. 1-9.

<sup>2</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1986), hal. 92.



berturut-turut, Amin Nurdin, Muhaimin, Ghufuran Ihsan dan A. Ilyas Ismail menulis tentang aliran-aliran teologi Islam awal: Khawarij, Murji'ah, Qadariyah dan Jabariah.<sup>3</sup> Keempat aliran pemikiran ini merupakan "siklus reaksi-aksi dan reaksi". Yang pertama, aliran Khawarij adalah reaksi terhadap Perang Shiffin (Juli 657 Masehi) yang melibatkan kelompok khalifah ke-4 Ali bin Abi Thalib dan Gubernur Damaskus Mu'awiyah bin Abi Sufyan. Dalam upaya mengakhiri perang, keduanya bersepakat menyelesaikannya dengan jalan *tahkim* (arbitrase). Hasil arbitrase tersebut telah dinilai menyimpang dari Islam dan dengan demikian mendorong munculnya pemikiran kaum Khawarij. Inti pemikiran tersebut adalah bahwa baik golongan Ali maupun Mu'awiyah telah menyimpang dari Islam dan karena itu tidak berhak menyatakan diri bagian dari kaum Muslim alias kafir. Konsekuensinya secara legal, darah kedua tokoh tersebut halal ditumpahkan.

Pemikiran radikal yang pertama kali muncul dalam Islam ini menimbulkan reaksi dari kelompok lain: Murji'ah. Gagasan pokok kelompok kedua ini adalah usaha menetralisasikan radikalisme Khawarij dengan berpendapat bahwa kendatipun seseorang telah "berbuat dosa besar", sekali menjadi mukmin ia akan tetap berada di dalam Islam. Pendapat ini menarik karena menimbulkan pertanyaan fundamental tentang apakah pendukung Murji'ah ini sepakat dengan kaum Khawarij bahwa Ali dan Mu'awiyah telah melakukan "dosa besar", kendatipun keduanya tak kehilangan hak sebagai kalangan Islam. Apa yang kemudian kita lihat dari kedua aliran pemikiran di atas seakan-akan mewujudkan diri sebagai "tesis dan anti tesis" yang kemudian, dengan lahirnya aliran pemikiran Qadariyah, seakan-akan menemukan konvergensinya. Aliran ketiga ini berpendapat bahwa manusia secara total tidak tergantung kepada Allah. Manusia bertanggungjawab atas perbuatannya sendiri -

sementara Allah hanya memberikan petunjuk-petunjuk umum tentang hal-hal yang "benar" dan "salah". Seluruh pilihan yang "baik" maupun yang "salah" tidak lagi menjadi beban Allah. Gagasan yang menekankan independensi total manusia dari "intervensi harian Tuhan" ini telah dianggap terlalu radikal oleh pihak lain. Sebagai akibatnya, muncul aliran pemikiran keempat: Jabariah. Tesis utama aliran Jabariah ini adalah bahwa manusia tidak mempunyai kekuasaan apapun, kecuali ditentukan oleh Allah. Oleh karena itu, bukan saja manusia tidak berhak menyatakan seseorang telah berbuat dosa, melainkan juga segala kebajikan dan keburukan seseorang berasal dari Allah semata-mata. Kontras dengan Qadariyah, aliran terakhir ini menganut paham fatalisme radikal.

Siklus "reaksi-aksi-reaksi" yang melahirkan empat aliran inilah yang tampaknya memberikan dasar-dasar fundamental pemikiran Islam. Sebab, "ujung besar" dari siklus ini adalah munculnya aliran Muktazilah, yang sejarah kelahirannya dibahas Supriadi dan dielaborasi oleh Amani Burhanuddin Lubis, Rasyidah dan Afrizal<sup>4</sup> dan, apa yang disebut Nurcholish Madjid, *Ahl al-Sunnah wal-Jamaah*.<sup>5</sup> Kendatipun benar bahwa dalam perkembangannya Muktazilah mampu mengembangkan struktur argumen yang didasarkan pada akal (*rasio*) secara canggih, gagasan-gagasan awalnya berasal dari pemikiran yang diformulasikan kaum Qadariyah. Sementara *Ahl Sunnah wal Jamaah*, terutama di bawah Abu Hasan al-Asy'ari (wafat 300 H/915 M), menggunakan metode kaum Muktazilah untuk merumuskan struktur pemikiran baru dengan mengambil bahan utama hasil sintesa paham Jabariah dan Qadariyah.<sup>6</sup> Dua paham terakhir ini tampaknya terinspirasi pada jejak gagasan yang ditinggalkan aliran-aliran pemikiran Islam sebelumnya.

<sup>3</sup> Drs. H. M. Amin Nurdin, MA, "Al-Khawarij: Ajaran Pokok, Sekte dan Ajarannya" (hal. 10-18); Drs. H. Muhaimin, MA, "Al-Murji'ah: Ajaran Pokok, Sekte dan Ajarannya", (hal. 19-26); Drs. Ghufuran Ihsan, MA, "Al-Qadariyah: Pemuka dan Ajarannya", (hal. 27-34); Drs. A. Ilyas Ismail, MA, "Al-Jabariah: Pemuka dan Ajarannya", (hal. 35-44). Semua tulisan ini termaktub dalam buku yang sama.

<sup>4</sup> Drs. Supriadi, MA, "Sejarah Timbulnya Pemikiran Al-Mu'tazilah" (hal. 45-55); Dr. Amani Burhanuddin Lubis, Lc, MA, "Pemuka-pemuka Penting al-Mu'tazilah dan Pemikiran Masing-masing" (hal. 56-66); Dra. Rasyidah HA, MA, "Al-Usul al-Khamsah: Lima Ajaran Pokok al-Mu'tazilah" (hal. 67-75) dan Drs. Afrizal, MA, "Mihna dan Perkembangan Mu'tazilah Selanjutnya" (hal. 76-87).

<sup>5</sup> Nurcholish Madjid, "Warisan Intelektual Islam", dalam Nurcholish Madjid, (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Yayasan Obor dan Bulan Bintang, 1984), hal. 27.

<sup>6</sup> Nurcholish Madjid, "Warisan Intelektual Islam", hal. 29.



Sesungguhnya, oleh sebab-sebab dan waktu yang hampir sama telah lahir sebuah aliran pemikiran tersendiri, yakni Syi'ah yang dalam buku ini, dibahas Maksu.<sup>7</sup> Akan tetapi, karena begitu distingtif, tidak akan ditinjau dalam tulisan ini.

## II

Apa yang kita tangkap dari siklus "reaksi-aksi-reaksi" pemikiran Islam itu? Yang kita lihat adalah pantulan pengaruh agama atas pemikiran dan membentuk sistem sikap dan struktur mental manusia. Di sini, dapat dikatakan bahwa bahkan hingga kini, agama telah menjadi variabel independen dalam menyusun dan membentuk persepsi dan pemikiran manusia untuk memperlakukan diri dan dunia di sekelilingnya. Untuk menemukan *setting* pemahaman yang lebih pas atas isu ini mari kita melompat terlebih dahulu pada kasus-kasus bagaimana pengaruh agama terekspresikan di dalam kehidupan sehari-hari di kalangan masyarakat "biasa" -mereka yang tidak mengkhususkan diri dalam mengelaborasi apa makna agama. Di sini, kita menemukan ucapan penyanyi Yuni Sara, dalam acara "Zona Memori" *Metro TV*, Ahad, 5 Juni 2011:

Tuhan menyuruh saya untuk menjemput rezeki-rezeki mereka.<sup>8</sup>

Ucapan yang dipengaruhi semangat religius tersebut terlontar secara otomatis, kendatipun Yuni Shara sedang mengenakan pakaian minim di depan publik: *you can see* (baju tanpa lengan hingga ke ketiak) berwarna hitam, bahu dan pahanya terlihat jelas dan ketika ia membelakangi kamera, punggungnya terbuka lebar. Toh dalam pakaian yang sangat minim tersebut ia mengacu kepada Allah tentang kinerja keartisanannya. Maksudnya, kontrak-kontrak tembang lawas yang diperolehnya selama ini merupakan *takdir Tuhan* untuk menciptakan jalan bagi sumber rezeki kepada anak-anaknya -yang dalam konteks kalimatnya di atas disebut "mereka". Spontanitas yang sama keluar dari mulut artis Dorce Gamalama. Dalam sesi "Insert" *Trans TV*, ia menjawab pertanyaan tentang apakah akan bertemu dengan orang tuanya:

Walaupun sejenak, Tuhan akan mempertemukan

saya dengan orang tua di akhirat kelak.<sup>9</sup>

Kasus di atas memperlihatkan bagaimana ekspresi keagamaan keluar dengan spontan dari mulut tokoh-tokoh penggiat *cultural industry*. Secara definisi, *cultural industry* adalah budaya yang dibentuk melalui pertemuan teknologi canggih dalam komunikasi dengan jenis-jenis hiburan yang tergemari secara lintas etnik, bangsa, agama dan bahkan ideologi. Industri ini, dengan demikian, bukan saja fenomena baru, melainkan sesuatu yang disebut Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno *breakdown of culture and its degeneration into commerce* (kehancuran budaya dan perendahannya ke dalam dunia komersial).<sup>10</sup> Dalam arti kata lain, dasar komersial ini secara struktural telah sekaligus menunjukkan jarak dunia tersebut dari nilai-nilai agama. Toh dalam situasi semacam itu, spontanitas ekspresi keagamaan keluar dari mulut tokoh-tokoh penggiatnya. Dalam konteks ini kita melihat betapa dalamnya agama melekat, sehingga Hanaa Ben Abdessalem dan Hind Sahli -dua peragawati dan foto model Aljazair dan Maroko yang telah malang-melintang di atas panggung-panggung pertunjukan di Amerika dan Eropa- juga dengan spontan menyatakan kebanggaan mereka sebagai muslimah.<sup>11</sup> Dalam konteks ini kita melihat bahwa menjadi Islam adalah sesuatu yang bersifat *taken for granted*, tanpa dipertanyakan lagi. Ini, sekedar bukti tambahan, terlihat pada pelawak Alfiansyah -yang lebih dikenal publik sebagai "Koméng"- berusaha meyakinkan anak-anaknya yang masih kecil tentang makna puasa.<sup>12</sup> Bertindak sebagai salah satu aktor dalam dunia *cultural industries* tidak membuat Koméng kehilangan spontanitas dalam menanamkan arti agama kepada anak-anaknya.

Walau memberikan komentar tentang sesuatu yang lain, spontanitas ini pula yang terlihat pada Airlangga Pribadi, seorang teman *Facebook* saya, ketika ia membuat *status*:

Beberapa tahun lalu, salah satu dosen saya yang

<sup>9</sup> "Insert" *Trans TV*, pukul 7.15 WIB, Senen, 6 Juni 2011.

<sup>10</sup> Armand Mattelard and Jean-Marie Piemme, "Cultural Industries: The Origin of an Idea", dalam *Unesco, Cultural Industries: A Challenge for the Future of Culture* (Paris: Unesco, 1982), hal. 52.

<sup>11</sup> Robin Givhan, "The New Faces of Islam", *Newsweek*, 26 September, 2011, hal. 44-47.

<sup>12</sup> Indah Setiawati, "Joking Around with Komeng", *The Jakarta Post*, September 11, 2011.

<sup>7</sup> Drs. Maksu, MA, "Syi'ah Sab'iyah : Konsep Imamah dan Ajaran Lainnya", *Ilmu Kalam III dan IV*, hal. 3-14,

<sup>8</sup> *Metro TV*, Ahad, 5 Juni 2011.

menjadi idola kawan-kawan aktivis pada era 1998 menegur saya: 'Mas, apabila anda meneruskan perspektif anti neoliberal sebagai fokus studi anda, maka tidak ada yang menerima anda. Dunia berubah, kita harus kompromi!' *Ndilalah, kersoni Allah*, 3 tahun lalu saya bertemu profesor kiri yang menerima saya menjadi bimbingannya. *Gusti Ora Saré*.<sup>13</sup>

Pembaca yang teliti akan melihat tekanan pada ungkapan Kejawaan pada *ndilalah, kersoning Allah* (takdir dan kehendak Tuhan) dan *Gusti Ora Saré* (Tuhan tidak tidur) untuk mendemonstrasikan rasa syukur bersifat keagamaan -kendati itu ditujukan karena kegirangannya memperoleh persetujuan belajar di bawah seorang "Profesor (berhaluan) kiri". Ungkapan sangat spesifik ini mengingatkan saya kepada frase sejarawan kiri terkenal Eric Hobsbawn -ketika membuat pengantar memperingati 150 tahun usia pamflet *Manifesto Komunis* karya Marx dan Engels: "*Whatever else it is, The Communist Manifesto as a political rhetoric has an almost biblical force*" (Apapun itu, sebagai sebuah retorika politik, *Manifesto Komunis* hampir mempunyai kekuatan bersifat Keinjilan).<sup>14</sup> Kita tahu, pamflet *Manifesto Komunis*, yang ditulis pada 1848, adalah komando bagi kaum proletar melawan kaum kapitalis. Dan, karena dinilai sebagai alat budaya kapitalisme, agama juga dianggap sebagai bagian integral dunia lama yang harus dihancurkan.<sup>15</sup> Meskipun demikian, secara bawah sadar, Eric Hobsbawn mengidentikkan pamflet tersebut dengan Kitab Suci Injil. Di sini, spontanitas keagamaan terpertemukan dengan sesuatu yang bersifat anti-agama. Dengan semangat dan spontanitas yang sama, dan keinginan mempertalikan agama dengan hal yang "sekular", Fahmi Arif Tsani juga membuat status di *Facebook*:

Jumat pertama di bulan Rajab. Biasanya Khatib dalam khutbahnya berbicara tentang "Fadillah Bulan Rajab". Juga Jumat pertama bulan Juni. Baiknya juga Khatib menyampaikan tema "Islam, Pancasila dan Ukhuwah Kebangsaan." *Jumuah*

*Mubaraqah*!<sup>16</sup>

*Jumuah Mubaraqah* (Jum'at penuh berkah) adalah penekanan ungkapan akan keistimewaan hari yang dianggap "suci" itu. Tetapi bersamaan dengan itu, karena 1 Juni adalah juga hari lahirnya ideologi negara Pancasila, konsep *Jumuah Mubaraqah* adalah juga sebuah *spritual power* yang diproyeksikan Fahmi Tsani dalam memberi makna terhadap ideologi negara itu. Pengaruh agama juga menelusup ke dalam spontanitas warga masyarakat biasa lainnya. Pada pukul 13.00 hingga 15.00 Senin, 18 Juli 2011, terjadi sebuah penipuan. Seseorang, yang mengaku pegawai Bank Rakyat Indonesia (Bank BRI), mengunjungi sebuah rumah di Pandok Bambu, Jakarta Timur. Kepada nyonya rumah, dengan gaya meyakinkan, ia menyatakan keinginan menyewa rumah -sambil menunjuk sebuah rumah yang sedang kosong- untuk kepentingan kantornya. Nyonya tersebut senang karena rumah kosong itu adalah miliknya. Setelah negosiasi sejenak, harga sewa disepakati sebesar Rp. 28 juta, untuk dua tahun. Usai semuanya, sebelum beranjak pergi, orang tersebut meminta rumah itu segera dibersihkan, karena beberapa jam lagi akan diisi dengan perabot rumah tangga. Sang nyonya segera bertindak. Ia meminta Sudadi (seorang perempuan pedagang sayur),<sup>17</sup> dibantu oleh seorang perempuan tetangga sang nyonya, memenuhi permintaan tersebut, dengan janji masing-masing akan memperoleh Rp. 100.000 sebagai upahnya.

Dalam kalkulasi mereka, rezeki yang datang tiba-tiba tersebut tidak hanya menghinggapi pemilik rumah, tetapi juga kedua perempuan yang ditugaskan membersihkannya. Upah Rp. 100.000 untuk pekerjaan "sepele" tersebut dianggap terlalu tinggi. Maka dengan gembira, suami perempuan tetangga sang nyonya berpantun -sebagai ungkapan rasa riang:

*Wong cilik/gawéyané iplik/duwité sithik/mangané gogik/  
linggih dingklik/oklak-aklik*

<sup>13</sup> Status di *Facebook* oleh Airlangga Pribadi, pukul 16.00 WIB, Sabtu, 30 Juli 2011.

<sup>14</sup> Eric Hobsbawn, "Introduction", dalam Karl Marx dan Frederic Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition* (London and New York: Verso, 1998), hlm. 15.

<sup>15</sup> Karl Marx dan Frederic Engels, *The Communist Manifesto*, hlm. 59.

<sup>16</sup> Status di *Facebook* Fahmi Arif Tsani, pukul 9.25, Jum'at, 3 Juni 2011.

<sup>17</sup> Sudadi, seharusnya nama untuk laki-laki Jawa. Karena dia lahir ketika kakaknya sudah berumur 20 tahun, ibu dan bapaknya yang sudah tua, terkejut dengan kehadirannya. Itulah sebabnya perempuan setengah baya ini diberi nama Sudadi, yang berarti "sekali jadi". Para pelanggan memanggilnya "Yu Dadi". Keterangan Sudadi di Jakarta, 10 Oktober, 2011.

(Walau) orang kecil/kerjanya lebih banyak/(tetapi) uangnya sedikit/makannya *gogik* (nasi bercampur tiwul)/duduk di kursi reot/(dan karena itu) bergoyang, mau rubuh.

Ketika rumah tersebut sudah bersih dan karpet sudah tergelar, sang nyonya menunggu dengan sia-sia kedatangan orang tersebut. Setelah dua jam, Yu Dadi berusaha menghibur sang nyonya pemilik rumah: "Ya sudahlah. Tidak usah ditunggu. Toh rumah itu sudah bersih." Sang nyonya tetap masgul, seraya berkata: "Soalnya saya sudah terlanjur meminjamkan uang Rp. 2 juta kepada orang itu." Tanpa diketahui Yu Dadi, sebelum pergi, orang asing ini sempat meminta uang senilai itu kepada sang nyonya, dengan alasan kantornya belum sempat mencairkan dana untuk membayar sewa truk pembawa perabotan ke rumah itu.

Walau kecewa, sang nyonya mengembalikan segala sesuatu kepada Tuhan. Kepada Yu Dadi, ia berkata:

*Yu, nêng opo yo yu Gusti Allah maringi coban koyo ngéné?*

Apakah maksud Tuhan dengan memberikan cobaan seperti ini, Yu?<sup>18</sup>

Pada akhir 1980-an hingga 2005, seorang perempuan tua asal Wonogiri, Jawa Tengah, telah bekerja sebagai pemijat di Jakarta. Orang memanggilnya Mbah Pijit. Sejak usia dini, ia telah mendapatkan pengalaman distingtif dalam hidup. Pada umur 11 tahun, ia dinikahkan dengan seseorang yang lebih tua. Belum sempat melaksanakan "tugas" sebagai istri, sang suami meninggal secara mengenaskan: tenggelam pada sebuah sungai. Kemudian, di zaman Jepang pada 1940-an, ia kembali menikah dengan seseorang yang kelak menjadi lurah desanya. Dalam status ini, keluarga tersebut makmur secara material. Akan tetapi, ketika keduanya telah mempunyai anak yang cukup banyak, sang suami meninggal. Dengan terpaksa, mereka merelakan tanah *bêngkok* (tanah jabatan) diserahkan kepada pengantinya. Tetapi, pada saat yang sama, tuntutan hidup modern telah memperkaya imajinasi anak-anaknya: keharusan untuk bersekolah -dalam arti menolak untuk menjadi petani. Maka tanah milik keluarga harus dijual.

<sup>18</sup> Cerita Sudadi (Yu Dadi) kepada Siti Nurrahmah, di Jakarta, 18 Juli 2011.

Walau semua telah dilakukan, usaha "memodernisasikan" diri tidak berhasil secara total bagi anak-anaknya, kecuali seorang puterinya, yang menyelesaikan kursus kebidanan dan menjadi "makmur" dengan profesi bidannya itu. Kini, sang Mbah Pijit bukan saja telah mempunyai cucu yang banyak, melainkan juga dikaruniai puluhan cicit. Untuk alasan kebutuhan ekonomi itulah ia menantang Jakarta dengan menjual jasa sebagai pemijat.

Suatu hari Mbah Pijit bercerita bahwa salah seorang cucunya membangun mushalla di atas tanahnya sendiri. Walau mengaku tidak pernah shalat, dengan keberadaan mushalla itu Mbah Pijit menjadi bersemangat mengajak tetangganya menegakkan kewajiban kedua dalam Rukun Islam itu. Seruannya berbunyi:

*Monggo. Ayo 'do shalat. Benno mung rubuh-rubuh gêdang!*

Mari kita shalat bersama. Walau hanya sekedar rubuh-rubuh *gedang*<sup>19</sup> (ikut-ikutan saja).<sup>20</sup>

Kisah Mbah Pijit ini memperlihatkan bagaimana agama menggaulinya ketika masih hidup -walau, karena telah berumur lebih dari 80 tahun, telah berada di ujung. Namun pada saat yang sama, agama juga memberikan tuntunan bagaimana harapan tetap "hidup", justru ketika seseorang telah meninggal. Pada 26 Juli 2011, saya diundang Badan Litbang Kementerian Agama menjadi pembicara tentang perbedaan ulama dan intelektual dalam Seminar "Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim di Indonesia" yang berlangsung di Taman Mini Indonesia (TMII). Usai acara, seorang perempuan menghampiri saya dan memberikan secarik kertas. Isinya adalah sebagai berikut:

Saya Mbak Faiqoh, keponakan K. H. Sahal Mahfudz, Kajen, Pati, menyampaikan bahwa suami saya Ahmad Susilo, teman Pak Fachry sewaktu di Ciputat, telah wafat tanggal 17 Juni 2011. Mohon doa dan *maghfirah*-nya, serta *fi jannatun na'im*.

Panitia di Kementerian Agama, Mbak Faiqoh.<sup>21</sup>

*Maghfirah* (ampunan) dan *fi jannatun na'im* (di dalam surga) digunakan Mbak Faiqoh dalam

<sup>19</sup> *Rubuh-rubuh gêdang*, secara harfiah adalah pohon pisang (tua) yang berjatuh karena ditebang.

<sup>20</sup> Keterangan Siti Nurrahmah di Jakarta, 20 September 2011.

<sup>21</sup> Izin pengutipan catatan ini diberikan Mbak Faiqoh melalui pesan pendek (sms), pukul 3 pagi, 21 September 2011.



catatannya itu adalah konsep-konsep agama. Walaupun kedua konsep itu dalam tata susunan pengertian untuk tujuan penyampaian berita bersifat *unconjugated*, namun tetap merefleksikan harapan spiritual agar almarhum diperlakukan dengan baik di dunia yang telah berbeda. Dalam arti kata lain, kedua *religious-derived words* tersebut telah menjadi alat bagi istri yang masih hidup untuk keselamatan bagi suaminya yang telah meninggal. Perlakuan simbolis keagamaan atas kematian ini juga yang kita saksikan pada bentrok warga yang menyebabkan hilangnya nyawa seorang anggota polisi Maros, Sulawesi Selatan, awal Mei 2011. Seseorang mengendarai sepeda motor dengan kecepatan tinggi telah mendorong polisi tersebut mengambil tindakan. Tanpa diketahui sebabnya, sang pengendara, yang ternyata membawa sebilah parang, membacok petugas keamanan yang malang itu, hingga mencapai ajal. Dalam berita televisi, saya menyaksikan mayat polisi tersebut telah berada di dalam keranda yang dibalut dengan kain warna hijau berhias huruf Arab: *Lailahailallah* (Tiada tuhan selain Allah).<sup>22</sup> Warna hijau, kita tahu, adalah lambang Islam. Dalam perspektif logika keagamaan, dengan melekatkan kalimat suci *Lailahailallah* itu, keluarga dan pengurus agama setempat bukan saja menegaskan latarbelakang budaya dan agama sang mayat, melainkan juga menyediakan “lorong simbolik” melalui mana arwah almarhum dapat berjalan ke tempat yang “selamat” secara spiritual. Kefanaan dan ketidakpastian telah mendorong manusia, kata Amstrong, “(t)o give their fragile mortal activity an infusion of divine strength” (memberikan sari ketuhanan ke dalam kerapuhan aktivitas mereka yang fana).<sup>23</sup>

Semua fakta di atas memperlihatkan kinerja *popular religiosity*, mengutip Goitein,<sup>24</sup> dan sekaligus, mengutip Wach, menandai *the expression of religious experience*.<sup>25</sup> Di sini, agama telah menjadi wahana yang membimbing manusia dalam memahami realitas dunia dan

menghadapi kejadian-kejadian tak terduga sepanjang hidup, bahkan sampai kepada pengalaman tak terkatakan (*ineffable experience*), ujar Amstrong.<sup>26</sup> Agama, dengan demikian, telah menjadi alat bersandar dan memberikan penjelasan tentang hal-hal yang tak terperiikan. Fungsi agama sebagai alat bersandar terakhir inilah yang menyebabkan mengapa tawaran gagasan-gagasannya mengalami institusionalisasi dan internalisasi ke dalam struktur kejiwaan manusia dan kemudian mempengaruhi cara manusia melakukan eksternalisasi-usaha mengungkapkan diri secara fisik maupun ungkapan pemikiran ketika berhadapan dengan realitas sekeliling.

Persoalannya adalah mengapa institusionalisasi dan internalisasi gagasan-gagasan keagamaan tersebut terjadi begitu mendalam ke dalam struktur jiwa manusia?

Dalam usaha menjelaskan akar-akar budaya kemunculan nasionalisme, Benedict Anderson melihat posisi distinktif agama-agama dalam “menemani” dan, di atas itu, “mengayomi” manusia. Sementara benar kemunculan ideologi-ideologi modern, terutama Marxisme dan Liberalisme -yang disebutnya sebagai *evolutionary/progressive style of thought*- telah mampu memberikan komando bagi tindakan kolektif manusia, namun sistem gagasan tersebut tidak mampu atau tidak melibatkan diri dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan pokok tentang kematian, nasib dan keabadian. “Again, the disadvantage of evolutionary/progressive thought is an almost Heraclitean hostility to any idea of continuity” (Sekali lagi, kelemahan gaya pemikiran evolusi/progresif adalah permusuhan yang hampir bersifat *Heraclitean*<sup>27</sup> terhadap gagasan keabadian).<sup>28</sup> Proses modernisasi yang timbul akibat Masa Pencerahan (*Enlightenment Age*) telah membawa misterinya sendiri (*modern-darkness*), di mana ketidakpastian keseharian dan masa depan mendominasi struktur kehidupan. Dalam konteks inilah, posisi agama di hadapan manusia menjadi tetap relevan dan fungsional:

<sup>22</sup> Mentro TV, berita pukul 19.50, Senin, 9 Mei 2011.

<sup>23</sup> Karen Amstrong, *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Tradition* (New York: Anchor Books, 2006), hal. xx.

<sup>24</sup> S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1968), hal. 23. Periksa terutama catatan kaki no. 1.

<sup>25</sup> Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971), hal. 19-26.

<sup>26</sup> Karen Amstrong, *The Great Transformation*, hal. xvii.

<sup>27</sup> *Heraclitean* adalah pandangan Heraclitus, seorang filosof Yunani (500 SM), yang mempercayai bahwa api adalah asal-usul segala sesuatu. Dan yang terpenting bahwa yang permanen adalah hayalan belaka. Yang ada adalah perubahan terus-menerus.

<sup>28</sup> Benedict R. O’G Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), hal. 19.

*The great merit of traditional world-views (which naturally must be distinguished from their role in the legitimization of specific system of domination and exploitation) has been their concern with man-in-the cosmos, man as species being, and the contingency of life. The extraordinary survival over thousand of years of Buddhism, Christianity or Islam in dozen of different social formation attest to their imaginative response to the overwhelming burden of human suffering -deases, mutilation, grief, age and death.*

Kelebihan besar pandangan dunia tradisional (yang dengan sendirinya harus dibedakan dari peranan mereka dalam mengesahkan sistem dominasi dan eksploitasi tertentu) adalah perhatian mereka terhadap manusia dalam jagad ini, manusia sebagai makhluk, dan ketidakpastian hidup. Kemampuan daya hidup yang luar biasa selama ribuan tahun agama Budha, Kristen atau Islam dalam aneka ragam susunan sosial membuktikan respons imajinatif mereka atas beban berat yang ditanggung manusia -sakit, cacat, umur dan kematian.<sup>29</sup>

Karena itulah, betapapun mampu membahas persoalan-persoalan ekonomi dan politik mutakhir, ideologi-ideologi modern, hingga detik ini, tetap tidak berdaya menyingkirkan pengaruh agama di dalam kehidupan manusia. Setidak-tidaknya, seperti yang terlihat secara kasat mata, yang terjadi adalah sebaliknya. Yakni munculnya berbagai aktivitas yang diinspirasi Islam kian meluas dan bertarung mendapatkan tempat utama di ruang-ruang publik (*public sphere*) secara sangat ekspresif.<sup>30</sup>

Akan tetapi, jika kita kembali pada perumusan pemikiran Islam yang dibahas tulisan ini, jenis pengaruh apakah yang telah dilahirkannya? Pertanyaan ini penting diajukan mengingat "reaksi" pertama atas peristiwa politik yang melahirkan pemikiran Khawarij pada 657 M tersebut hanya berselang kurang dari tiga dekade setelah Nabi Muhammad wafat pada 632 M. Dan karena pada kurun kelahiran pemikiran Khawarij berada di ujung masa *al-Khulafa-ur Rasyidin* (632-661), pastilah *setting* dan struktur tatanan spiritual dan ekonomi-politik serta sosial masyarakat kala itu sudah berkembang sedemikian rupa. Dalam konteks keagamaan,

kehadiran Allah dan Muhammad telah begitu tertanam di dalam struktur kesadaran kolektif masyarakat. Allah, dalam konteks ini, selain Sosok Yang Disembah, dihayati sebagai zat Maha Kuasa dan penentu segala sesuatu. Muhammad, di pihak lain, selain seorang nabi dan rasul, adalah teladan paripurna bagi seluruh tingkah laku kaum Muslimin. Dengan demikian, kombinasi kehadiran Allah dan Muhammad telah, *secara teoritis*, menimbulkan pusat loyalitas baru -menggantikan kesetiaan kepada keluarga dan suku. Ikatan pusat loyalitas baru ini sangat kuat hingga mereduksi secara total loyalitas kekeluargaan. Ini dibuktikan dengan "kerelaan" Abu Ubaidah al-Jarrah membunuh ayahnya sendiri yang masih kafir di dalam Perang Badar -yang dibenarkan Al-Qur'an dalam Surah al-Mujadilah (58): 22.<sup>31</sup>

Di antara kedua itu, terdapat Al-Qur'an. Dalam struktur relasional, Al-Qur'an menjadi media antara Allah dengan manusia melalui Muhammad. Secara fungsional, teks spiritual ini bukan saja merupakan Kitab Suci, melainkan juga sumber hukum absolut. Dengan tiga hal di atas, yaitu Allah, Muhammad dan Al-Qur'an, bangunan dasar spiritual bagi terbentuknya sebuah masyarakat baru telah tercipta.<sup>32</sup>

Dari segi non-agama, pengaruh politik dan militer Islam telah sangat ekspansif ke luar jazirah Semenanjung Arabia. Dalam kesadaran kolektif suku-suku Arab utama yang memeluk agama baru ini, pertumbuhan dan perkembangan politik Islam tersebut adalah tak berpreseden dan karena itu bersifat *watershed* -yang memisahkan secara diametral sejarah masa sebelum Islam dengan masa kini. Bergabung dengan kemantapan tatanan keagamaan di atas, fenomena luar biasa ini dikerangkai Goitein dalam perspektif *religious-based political entity*:

*It had often been said that Muhammad created the Arab nation, that by his prophetic leadership he transformed a motley group of unruly and mutually hostile tribes into a cohesive and orderly community. In this respect, Muhammad and the Arabs have been compared to Moses and the ancient the Israelites. 'On this very day,' says*

<sup>29</sup> Benedict R. O'G Anderson, *Imagined Communities*, hal. 18.

<sup>30</sup> Lihat Sukron Kamil, Irfan Abubakar, Sri Hidayati, Muchtadlirin, Amelia Fauzia, Ridwan al-Makassary, Rita Pranawati dan Sholahuddin A. Aziz, *Islamisasi Ruang Publik: Identitas Muslim dan Negosiasi Demokrasi di Indonesia* (Ciputat: CSRC-UIN dan KAS, 2010).

<sup>31</sup> Dr. Muhammad Chirzin, *Buku Pintar Asbabun Nuzul: Mengerti Peristiwa dan Pesan Moral di Balik Ayat-ayat Suci al-Qur'an* (Jakarta: Zaman, 2011), hal. 94-95.

<sup>32</sup> Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in An Early Islamic Society* (London and New York: I. B. Tauris Publishers, 2001), hal. 8-9.

*Moses, in the Book of Deuteronomy, to the children of Israel 'you have become a people to the Lord, your God.' In other words, through the revelation separate tribes were converted into a spiritual and, in due course, a political unit.*

Acap dinyatakan bahwa Muhammad menciptakan bangsa Arab, bahwa dengan kepemimpinan kenabiannya dia mengubah aneka macam kelompok yang liar dan suku-suku yang saling bermusuhan ke dalam masyarakat yang menyatu dan teratur. Dalam hal ini, Muhammad dan orang-orang Arab itu telah disamakan dengan Musa dan kaum Yahudi kuno. 'Pada hari ini juga,' ujar Musa, dalam *Kitab Deuteronomy*,<sup>33</sup> kepada bangsa Yahudi, 'engkau telah menjadi satu bangsa di hadapan Tuhan, Tuhan engkau.' Dalam kata lain, melalui wahyu suku-suku yang terpisah memeluk satu unit spiritual dan, pada gilirannya, satu kesatuan politik.<sup>34</sup>

Abdul Aziz mengartikan terbentuknya "bangsa Arab" dan "kesatuan politik" berdasarkan kesamaan agama ini sebagai pertanda, atau, diikuti oleh lahirnya lembaga politik baru apa yang disebutnya sebagai *chiefdom*. Kendatipun tidak membuat definisi baku, dengan merujuk kepada *institutionalized leadership model* dari Elman R. Service, Abdul Aziz menyatakan bahwa *chiefdom* merupakan pengejawantahan institusionalisasi otoritas politik pasca sistem hubungan sosial egaliter, seperti yang tampak pada masyarakat kesukuan. Di dalam atau di tingkat perkembangan otoritas *chiefdom* ini telah tampak kepemimpinan bersifat hierarkis yang berfungsi "bagi pembagian kerja, barang dan jasa."<sup>35</sup> Dalam arti kata lain, Abdul Aziz menekankan bahwa sepanjang kepemimpinan Muhammad di Madinah (622-632 M), organisasi politik masyarakat Arab tidak lagi didasarkan pada struktur "republik kesukuan" yang egaliter. Melainkan, kendati belum sampai pada tingkat "negara" (*state*), telah berubah menjadi organisasi berstruktur hierarkis dan ditandai oleh adanya *a simple division of labor*. Di sini, menurut Abdul Aziz, Muhammad menjadi pimpinan *chiefdom*, terutama pasca atau didasarkan pada hasil *Mitsâq al-Madinah* (Piagam Madinah) yang terjadi pada 620-an M.

<sup>33</sup>*Deuteronomy* adalah kitab kelima di dalam Injil, berisi ringkasan "Sepuluh Perintah Tuhan" (*Ten Commandments*) dan Hukum-hukum Musa.

<sup>34</sup>Goitein, *Studies in Islamic Histories*, hal. 5.

<sup>35</sup>Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam* (Jakarta: Pustaka Alvabet dan Lembaga Pengkajian Islam dan Perdamaian, 2011), hal. 24.

Melalui terbentuknya "pemerintahan" model *chiefdom* inilah transformasi politik dan struktur sosial terjadi. Dengan otoritas sebagai pemimpin agama, Muhammad mengkonsentrasikan kekuasaan dan kepemimpinan ke dalam tangannya dan karena itu, secara *gradual* terjadi likuidasi pengaruh struktur relasi *al-'ashabiyah al-qabaliyah*, yaitu loyalitas kolektif didasarkan pada keanggotaan sebuah suku. Bersamaan dengan itu, melalui ketetapan agama, "otonomi individual" ditekankan -terutama yang berkaitan dengan tanggungjawab perbuatan pribadi, baik semasa hidup maupun di akhirat. Di sini, Abdul Aziz menulis:

Muhammad saw menerapkan berbagai peraturan baru yang bersumber dari ajaran-ajaran Islam, yang membatasi wewenang kabilah dalam mengatur anggotanya maupun dalam berhubungan dengan kabilah lain. Meskipun tiap individu memiliki kemerdekaan dalam kerangka hubungan kekabilahan sebagaimana orang Arab kenal sebelum Islam, agama Islam mengalihkan kemerdekaan individu itu ke dalam lingkup tanggungjawabnya sendiri.<sup>36</sup>

Penekanan terhadap otonomi individual ini bahkan dinilai Goitein sebagai bukti universalisme Islam:

*Muhammad, at the beginning of his prophetic vocation, certainly regarding himself as sent to 'his next of kin', to the city of Mecca and those around it. However he did not approach them as a tribe, he did not preach to them as a people. From the outset he addresses 'man', the individual 'soul', and never tires to emphasize that neither a brother nor father and mother or wife and children are able to do a thing for a man when he stands before his eternal Judge.*

Awal tugas kenabiannya, sudah barang tentu Muhammad menganggap dirinya diutus kepada kerabat dekatnya, kepada kota Mekkah dan penduduk di sekitarnya. Kendatipun demikian, ia tidak mendekati mereka sebagai sebuah suku, dia tidak mendakwah mereka sebagai sebuah bangsa (tertentu). Sejak awal ia menyeru kepada 'manusia', sebuah 'pribadi', dan tidak pernah lelah menekankan bahwa tidak ada seorang pun, apakah saudara, bapak dan ibu atau isteri dan anak-anak, mampu melakukan sesuatu bagi seseorang ketika berhadapan dengan Pengadilan terakhirnya.<sup>37</sup>

Di sini, kita bisa melihat terjadinya reorganisasi sosial-politik yang mendalam di Jazirah Arabia dalam kurun yang kita diskusikan ini, yang kemudian memantul balik pada

<sup>36</sup>Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah*, hal. 227.

<sup>37</sup>Goitein, *Studies in Islamic History*, hal. 12.



struktur kesadaran kolektif masyarakat Islam. *Pertama*, yang menjadi dasar spiritualnya, adalah konsep otonomi individual yang berimplikasi pada munculnya tanggung jawab pribadi atas seluruh perbuatannya -di dunia maupun di akhirat. Pemberlakuan konsep ini secara teoritis melemahkan loyalitas kolektif keanggotaan dan hubungan-hubungan sosial-budaya dalam struktur kesukuan. *Kedua*, sebagai gantinya, tampil sebuah susunan kemasyarakatan baru dalam bentuk *chiefdom*, di mana struktur hierarki sederhana telah mulai diperlakukan. Didasari oleh ajaran Islam sebagai fundamen akidah, bangunan otoritas *chiefdom* ini memfasilitasi terbentuknya dua hal paling *decisive*: organisasi kekuasaan pasca Muhammad yang lebih kompleks (*al-Khulafa-ur-Rasyidin*) dan kesatuan kekuatan militer berkemampuan ekspansi. *Ketiga*, hasil ekspansi militer tersebut, terutama yang berlangsung di masa *al-Khulafa-ur-Rasyidin*, bukan saja telah mengubah peta geografi politik Arabia dan wilayah sekitar, melainkan juga mematrikan secara lebih kuat dan meluas pelebagaan “budaya perang” sampai pada tingkat mencengangkan. Dalam arti bahwa kematian kaum laki-laki sebagai akibat dari peperangan yang berlangsung secara kontinyu itu telah mengilhami lahirnya pengaturan tentang hak-hak legal para janda dan sistem perlakuan khusus terhadap anak-anak mereka yang menjadi yatim.<sup>38</sup> Pengukuhan hak-hak legal para janda perang dan perlakuan khusus anak-anak yatim ini, dengan demikian, adalah respons terhadap keberlakuan pelebagaan “budaya perang”.

Secara internal, akar struktural “budaya perang” ini terletak pada keyakinan kebenaran Islam, bahwa siapa yang menyerah secara total untuk kepentingan yang lebih agung akan, seperti tertoreh dalam Al-Qur’an, memperoleh imbalan tak terhingga di akhirat:

Tidak akan kau dapatkan suatu golongan yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, saling cinta dengan orang yang memusuhi Allah dan Rasul-Nya, sekalipun mereka bapak-bapak dan anak-anak dan saudara-saudara mereka atau sanak keluarga mereka sendiri. Mereka adalah orang yang di dalam hati mereka dituliskan dengan keimanan dan diperkuat dengan ruh dari-Nya. Dan

Dia akan memasukkan mereka ke dalam surga, di dalamnya mengalir sungai-sungai, tempat tinggal mereka selamanya.<sup>39</sup>

Secara eksternal, akar tersebut terletak pada watak acuh tak acuh masyarakat-masyarakat bukan penguasa di wilayah Timur Tengah terhadap silih bergantinya kekuatan-kekuatan baru yang mendominasi. Fakta terakhir ini kita temukan pada paragraf Hourani:

*To most of them it did not much matter whether they were ruled by Iranians, Greeks or Arabs. Government impinged for the most part of the life of cities and their immediate hinterlands; apart from officials and classes whose interests were linked with theirs, and apart from the hierarchies of some religious communities, city-dwellers might not care much who ruled them, provided they were secure, at peace and reasonably taxes.*

Bagi sebagian besar penduduk tidak ada masalah apakah mereka diperintah orang-orang Iran, Yunani atau Arab. Pemerintah hanya berpengaruh pada kehidupan kota-kota dan daerah-daerah pedalaman sekitar; terpisah dari pejabat-pejabat dan kelas-kelas yang kepentingannya terkait dengan mereka, dan terpisah dari hierarki beberapa komunitas agama, penduduk kota tak terlalu perduli siapa yang memerintah mereka, seandainya mereka tetap aman, damai dan tingkat pajak yang terjangkau.<sup>40</sup>

Sikap tak peduli rakyat kebanyakan kepada siapa yang berkuasa ini telah menyebabkan kemampuan memobilisasi kekuatan militer menjadi budaya kekuasaan yang dominan di masa itu. Inti struktur sosial berkemampuan mobilisasi militer tersebut bersifat-seperti dilukiskan dengan sangat bagus oleh Fu’ad Jabali- *sahabat-based society*.<sup>41</sup> Yakni, sebuah masyarakat Arab pasca Muhammad di mana survivalitasnya ditentukan oleh integritas, pesebaran dan peran-peran strategis serta keberhasilan ekspansi militer para sahabat. Struktur sosial baru ini ditandai oleh migrasi para sahabat ke berbagai wilayah di luar Semenanjung Arab yang secara otomatis telah menyebarkan talenta perang. Pada akhirnya, distribusi talenta perang tersebut secara alamiah membentuk jaringan luas yang mempermudah

<sup>39</sup>QS. Al-Mujadilah (58): 22. Terjemahan ini berasal dari Muhammad Chirzin, *Buku Pintar Asbabun Nuzul*, hal. 94.

<sup>40</sup> Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991), hal. 23.

<sup>41</sup> Fuad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, ke Mana, dan Bagaimana?* (Bandung: Mizan, 2011). Saya berterimakasih kepada Prof. Ahmad Suhelmi yang menunjukkan karya Fuad Jabali ini kepada saya.

<sup>38</sup>David Pearl, *A Textbook on Muslim Personal Law*, 2nd Edition (London, Sidney, Wolfeboro and New Hampshire, 1987), hal. 2.



terjadinya jalinan koalisi (di samping konflik) militer dalam skala besar untuk kurun waktu itu. Hasilnya adalah terbentuknya sebuah korp militer berdaya juang tangguh yang berfungsi bagi ekspansi geografi Islam. Dalam perspektif geo-politik dan geo-strategi pada masa itu, bangsa-bangsa yang mampu mempertahankan dominasinya adalah mereka yang mempunyai kelembagaan “budaya perang” yang kokoh. Dan dalam kenyataannya, kemampuan kalangan Islam memobilisasi militer dengan kemampuan ekspansi yang tinggi ini cukup mengejutkan, sehingga disebut Kennedy sebagai *extraordinary revolution in the affairs of men*.<sup>42</sup>

Pada hemat saya, pemberlakuan konsep “otonomi individual”, bergabung dengan struktur sosial baru yang mendorong eskalasi capaian-capaian politik yang mematrikan pelembagaan “budaya perang” inilah yang menjadi *setting* khusus bagi lahirnya pemikiran Islam yang pertama: Khawarij.

Jika dilihat pada inti doktrinnya yang memberi hak kepada mereka menjawab pertanyaan “Siapakah yang disebut kafir dan keluar dari Islam?”,<sup>43</sup> dengan mudah kita mendeteksi telah berkinerjanya pengaruh konsep “otonomi individual”, (yang diperkenalkan Muhammad sebelumnya), dalam kerangka berpikir mereka. Bahwa kaum Khawarij merasa berhak memberikan cap kafir kepada siapapun dan, sebagai konsekuensinya, berlaku untuk siapa saja, sepanjang memenuhi standar yang mereka tetapkan.

Sebagaimana disinggung di awal tinjauan ini, konsep kafir yang dikembangkan kaum Khawarij itu dipicu oleh *tahkim* antara Ali bin Abi Thalib (khalifah ke-4 *al-Khulafa-ur-Rasyidin*) dan Mu’awiyah bin Abu Sufyan (Gubernur Damaskus, Syria) -dalam rangka menyelesaikan konflik militer di antara mereka. Dalam pandangan kaum Khawarij, metode penyelesaian konflik tersebut cacat, jika dilihat dari perspektif hukum Allah, karena di luar ketentuan Al-Qur’an. Dalam konteks ini, kita melihat Al-Qur’an bukan saja telah dijadikan dasar hukum mutlak, yang secara otomatis menggantikan tata

hukum lainnya, melainkan juga telah mengalami “impersonalisasi”. Dalam arti bahwa kendatipun seluruh gagasan, ketetapan dan informasi dalam al-Qur’an tersebut keluar secara langsung dari mulut Muhammad, “teks suci” tersebut adalah *public constitution* (konstitusi umum), “bukan milik pribadi” atau keluarga Muhammad.<sup>44</sup> Dengan demikian, setiap orang atau setiap kaum berhak menggunakan dan menafsirkannya menurut perspektif masing-masing. Dalam konteks inilah -dengan mengacu kepada surah al-Maidah: *wa man lam yahikum bima anzalalallahu faulaika humul kafirun*- kaum Khawarij berani dengan tegas menyatakan *la hukma ilallah* (tiada hukum kecuali dari Allah). Dengan “slogan” ini, mereka telah membuat demarkasi yang memagari Allah dan Al-Qur’an dari kemungkinan-kemungkinan dimonopoli oleh keluarga Muhammad sekalipun.

Dalam perspektif inilah mereka menilai eksistensi *tahkim* -yang menjadi pemicu lahirnya kaum Khawarij. Walau *tahkim*, untuk ukuran kala itu, adalah temuan metodologi baru dalam penyelesaian konflik, kaum Khawarij melihatnya sebagai sesuatu yang tidak berasal dari Al-Qur’an. Maka atas dasar logika ini, diambil kesimpulan bahwa partisipan *tahkim* tersebut telah keluar dari Islam atau kafir. Di sini kita bukan saja melihat kaum Khawarij merumuskan keyakinan teologis dengan latarbelakang panggung peperangan, melainkan juga memproyeksikan gagasan “otonomi individual” melalui konsep kafir tersebut. Sebab, selain kepada Mu’awiyah dan sekutunya, kaum Khawarij meletakkan ke pundak Ali cap kekafiran yang sama, kendatipun sejatinya tokoh terakhir ini adalah pahlawan Islam (mungkin, jauh sebelum pengikut Khawarij terjun ke dalam perjuangan agama) dan “sepupu” *cum* “menantu” pendiri agama itu sendiri: Muhammad. Ini berarti bahwa Ali, dalam perspektif teologi itu, adalah *murni* seorang pribadi dan karena itu -lepas dari kaitan kekeluargaannya dengan Muhammad- harus mempertanggungjawabkan “kekafirannya” secara pribadi pula.

<sup>42</sup> Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2007), hal. 1.

<sup>43</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah dan Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), hal. 12.

<sup>44</sup> Menarik juga membaca pendapat Mohammad Nasih dalam status Facebook: “Andai HAKI diterapkan untuk pencetakan ulang Al-Qur’an, keluarga Muhammad akan menjadi yang terkaya di dunia. Tetapi Al-Qur’an adalah ilmu dari Allah yang diajarkan secara gratis.” (pukul 4 Sore, 29 Oktober, 2011).

Akan tetapi, yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa pemberian cap kekafiran yang diproyeksikan kaum Khawarij itu berada di dalam struktur “budaya perang”, sebagaimana telah disinggung di atas. Karena itu, jalan penyelesaiannya harus pula ditempuh melalui kekerasan (*violence*). Maka siapapun yang telah dianggap kafir atau keluar dari Islam wajib diperangi dan dibunuh. Tentu saja, konsep yang diproyeksikan ini tak berhenti pada persoalan kafir, melainkan juga berkembang pada pemikiran model kepemimpinan ideal di dalam Islam. Seorang pemimpin haruslah dipilih secara demokratis dan, yang terpenting, tak harus berasal dari kalangan suku Quraisy atau Arab. Seseorang non-Arab (*ajam*), bahkan berhak menjadi pemimpin. Kendatipun demikian, baik prosedur maupun kualitas kepemimpinan itu harus berjalan sesuai dengan standar ideal kaum Khawarij. Jika menyimpang, seperti ditulis Amin Nurdin, “(d)arahnya dihalalkan untuk dibunuh.”<sup>45</sup> “Budaya perang”, yang mengungguli sistem budaya lainnya di masa itu, seakan-akan secara struktural mendikte proses penyelesaian seluruh masalah melalui kekerasan.

Di sini, saya tidak berani membuat spekulasi tentang apakah paham kekerasan yang diproyeksikan itu telah “mengacaukan” tatanan etik perang “menurut Islam”. Di dalam beberapa hal, seperti terpergok di dalam sejarah, Khalifah pertama al-Khulafa-ur-Rasyidin Abu Bakar tampaknya telah berusaha membangun “etik perang”. Yaitu aksi-aksi militer yang sepenuhnya terfokus pada penghancuran kekuatan lawan yang setimpal: sesama kaum militer. Di luar batas tindakan itu, dengan demikian, secara teoritis dilihat sebagai bukan “perang yang dibenarkan”. Maka, ketika mengirim tentara ke Syria pada 634 M, Khalifah Abu Bakar bukan saja melarang pembunuhan semena-mena, melainkan juga tak membenarkan pengrusakan terhadap makhluk non-manusia: “(i)njure not the date-palm nor burn it with fire, nor cut down any fruit-bearing tree” (jangan merusak pohon kurma dan membakarnya dengan api, juga jangan memotong pohon yang sedang berbuah).<sup>46</sup> Kendati mengakui bahwa

beberapa ayat di dalam Al-Qur’an bahkan saling berlawanan dalam menjelaskan perang, pemikir Islam Bassam Tibi menyatakan terdapat landasan umum (*common foundation*) bagi seluruh konsep Islam tentang perang dan damai, yaitu pandangan yang didasarkan pada perbedaan antara *dar al-Islam* (wilayah Islam) dan *dar al-salam* (wilayah damai) dengan *dar al-harb* (wilayah perang).<sup>47</sup> Dengan *common foundation* etik perang dan damai menurut Islam di atas, tampaknya teologi kaum Khawarij telah membuat rancu geografi etik perang, yakni dengan menghalalkan pengobaran semangat perang dan kekerasan di *dar al-Islam* dan *dar al-salam*. Sebab, terbunuhnya Ali bin Abi Thalib di tangan seorang pengikut Khawarij ‘Abd al-Rahmad Ibnu Muljan,<sup>48</sup> secara *real* terjadi di Kufah, Irak -wilayah yang secara teoritis termasuk di dalam *dar al-Islam* atau *dar al-salam*. Apakah ini berarti bahwa teologi Khawarij yang dibangun dengan latarbelakang dominannya “budaya perang” tersebut telah memperluas wilayah *dar al-harb* hingga ke wilayah *dar al-Islam* dan *dar al-salam*?

Tentu saja, seperti disinggung di bagian awal, “reaksi teologis” kaum Khawarij terhadap peristiwa *tahkim* tersebut telah menimbulkan “aksi” dan “reaksi” berikutnya dengan kemunculan kaum Murji’ah, Qadariyah dan Jabariah. Sistem gagasan Mu’tazilah, “derivasi” dari Qadariyah, secara konseptual tampak pada sistem pemikiran Muhammad Abduh.<sup>49</sup> Akan tetapi, jejak-jejak pemikirannya yang mendalam tidak lagi kita temu dengan jelas di masa kini. Sementara *Ahl-al-Sunnah wa ‘l-Jamaah*, “derivasi” (dan “improvisasi” lebih lanjut) dari Jabariah, memperoleh pengikut yang begitu meluas hingga pada masa kini. Kelompok mayoritas yang kemudian dikenal sebagai “Kaum Sunni” ini mendasarkan dirinya pada ijmak. Karena ijmak berarti “konsensus”, maka Roy Mottahadeh menyebut mereka sebagai *consensus-minded Muslims* yang “*more prone to inclusion than exclusion, to postponement rather than haste, and remained close to the spirit of famous saying of St. Thomas á Kempis*”

<sup>45</sup> M. Amin Nurdin, “Khawarij: Sejarah, Sub-Sekte dan Ajarannya”, hal. 12.

<sup>46</sup> Dato’ Dr. Abdul Monir Yaakob, “Implementation of Justice in the History of Islam”, dalam Aidit Bin Hj. Ghazali, (ed), *Islam and Justice* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 1993), hal. 41.

<sup>47</sup> Bassam Tibi, “War and Peace in Islam”, dalam Sohail H. Hashmi, (ed.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002), hal. 176.

<sup>48</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 11.

<sup>49</sup> Lihat Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilah* (Jakarta: UI-Pres, 1987).

that 'man proposes but God disposes' (lebih condong kepada penyatuan daripada perpecahan, pada kehati-hatian daripada ketergesa-gesaan, dan tetap dekat dengan semangat pepatah St. Thomas á Kempís<sup>50</sup> bahwa 'manusia berkehendak tetapi Tuhan yang menentukan').<sup>51</sup> Dalam konteks ini, Islam yang terumuskan dalam aliran *Ahl al-Sunnah wal Jamaah* lebih memperlihatkan dimensi "pedoman hidup" daripada dimensi "ideologis" dan politis. Islam yang terumuskan dalam susunan pemikiran *Ahl al-Sunnah wal Jamaah* inilah, pada hemat saya, yang dianut para artis dan orang-orang biasa -sebagaimana telah kita bicarakan dalam bagian dua tulisan ini.

Dan, dalam pengertian harfiahnya, kita juga tidak menemukan jejak kaum Khawarij di masa kini. Tetapi preseden "kekerasan" atas sesama "kaum Muslimin" yang dibalut dengan pandangan teologinya tampak tidak surut. Konsep kaum Khawarij tentang kekafiran yang memberikan pembenaran teologi bagi kekerasan telah, seperti dikemukakan di atas, membuat rancu geografi etik perang dalam Islam -di mana batas-batas *darul harb* dan *dar al-salam* atau *dar al-Islam* menjadi saling bertumpang tindih. Kerancuan geografi etik perang inilah yang berlanjut pada 1979, ketika disaksikan:

Peristiwa menggemparkan. Halaman Masjid al-Haram yang dikelilingi tembok dipenuhi oleh simbah darah, usus-usus membuncih, dan tubuh-tubuh yang tercabik-cabik.<sup>52</sup>

Aksi kekerasan yang kemudian dikenal sebagai *kudeta Mekkah* ini dipimpin oleh Juhaiman al-Utaibi yang -ketika peristiwa itu terjadi- berada di dalam Masjid al-Haram dengan pakaian "jubah tradisional Saudi berwarna putih yang dipotong pendek di pertengahan kaki, sebagai simbol penolakan terhadap kekayaan materi."<sup>53</sup> Terasuh dalam tradisi Wahabi, Juhaiman secara spiritual sangat terganggu dengan proses kapitalisasi yang berlangsung di Tanah Suci. Kondisi psiko-keagamaan inilah yang mendorongnya menemukan seorang "Imam Mahdi" yang akan memimpin penghancuran

kekuatan-kekuatan kafir.<sup>54</sup> Untuk tujuan itulah Juhaiman melakukan tindakan kekerasan di Masjid al-Haram. Kepada pengikutnya, yang telah menguasai Masjid al-Haram pasca musim haji 1979 itu, ia berkata: "Jika kalian melihat tentara pemerintah hendak mengangkat tangan melawanmu, apa boleh buat, tembaklah."<sup>55</sup> Juhaiman dan kawan-kawan, dengan menyogok penjaga sebesar 40.000 real, beberapa hari sebelum peristiwa berdarah itu, memang telah menyelundupkan senjata-senjata dalam jumlah yang memadai di bagian bawah masjid tersebut.<sup>56</sup>

Di sini kita melihat kontinuitas keberlakuan perancuan batas-batas *dar al-harb* dengan *dar al-Islam* dan *dar al-salam*. Dengan keyakinan teologi tertentu, sekelompok Muslim bahkan sampai hati menumpahkan darah di Masjid al-Haram, inti *dar al-Islam* dan *dar al-salam* itu sendiri -seperti yang dilakukan Juhaima dan kelompoknya di atas. Akan tetapi, bukan batas-batas geografi "etik perang" saja yang mengalami kerancuan, melainkan juga kontinuitas keberlakuan *theological-based violence* (kekerasan didasarkan pada kepercayaan teologi) yang diwariskan kaum Khawarij. Walau proses metamorfosanya masih harus dikaji dengan lebih teliti, gagasan-gagasan yang dilontarkan pemimpin al-Qaidah Usamah bin Ladin seakan-akan mengulang apa yang diserukan kaum Khawarij di masa lalu. Jika kaum Khawarij telah melakukan "impersonalisasi" Allah, Muhammad dan Al-Qur'an, Usamah bin Ladin juga melakukan hal yang sama terhadap elite Kerajaan Saudi. Tiga tahun setelah menyerang Amerika Serikat pada 9 September 2001, Usamah memberikan peringatan kepada pemerintah Saudi pada 16 Desember 2004:

*Governing is the contract between the imam and the people who will be ruled by him. The contract contains rights and obligations for both parties. It also has provision for cancellation and making it null and void. One of the provisions that nullify the contract is betraying the din (religion) and the umma. And that is exactly what you have done.*

Memerintah adalah kontrak antara pemimpin (*imam*) dan rakyat yang akan diperintahnya. Kontrak tersebut berisi hak-hak dan kewajiban-kewajiban

<sup>50</sup> St. Thomas á Kempís (1380-1471) adalah seorang teolog Jerman. Ia diduga penulis *The Limitation of Christ* (1415-24), sebuah manual tentang pengabdian spiritual.

<sup>51</sup> Roy P. Mottahadeh, *Loyalty and Leadership*, hal. 20.

<sup>52</sup> Yaroslav Trofimov, *Kudeta Mekkah: Sejarah yang Tak Terkuak*, terjemahan Saidiman (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2007), hal. 69.

<sup>53</sup> Yaroslav Trofimov, *Kudeta Mekkah*, hal. 10.

<sup>54</sup> Yaroslav Trofimov, *Kudeta Mekkah*, hal. 65-68.

<sup>55</sup> Yaroslav Trofimov, *Kudeta Mekkah*, hal. 11.

<sup>56</sup> Yaroslav Trofimov, *Kudeta Mekkah*, hal. 94.

kedua belah pihak. Tetapi kontrak itu juga mempunyai syarat untuk pencabutan dan membuatnya tidak berlaku. Salah satu syarat-syarat itu yang menghapus kontrak tersebut adalah penghianatan terhadap agama (*din*) dan kaum Muslimin (*umma*). Dan justru itulah yang telah engkau lakukan.<sup>57</sup>

Tentu saja, Usamah benar bahwa elite pemerintah Kerajaan Saudi bukanlah Muhammad dan bukan juga pemilik Islam. Sementara, pada saat yang sama, sistem pemerintahan Kerajaan Saudi Arabia sangat problematik jika ditinjau dari segi *governance* dan demokrasi modern. Namun apa yang kita tekankan di sini adalah bahwa struktur logika Usamah mengingatkan kita kepada pendapat kaum Khawarij. "Teori pemerintahan" Usamah di atas, sepadan dengan "teori demokrasi" yang dianut Khawarij bahwa pemimpin harus terikat dengan gagasan ideal yang, dalam hal ini, berarti *secara imperatif* cocok dengan pandangan keagamaannya. Dan seperti juga kaum Khawarij yang memproduksi konsep kafir kepada sesama Muslim, Usamah juga melakukan hal yang sama. Dalam pernyataan 16 Desember 2004 yang telah kita kutip di atas, Usamah melanjutkan:

*Let it be known that the mujahedin in the Land of the Holy Mosques (Saudi Arabia) have not yet started the fight against the government. If they start, they will undoubtedly begin with the head of the kafir, the rulers of Riyadh.*

Ketahuiilah bahwa kaum *mujahidin* di Tanah Masjid-masjid Suci (Saudi Arabia) belum memulai perang melawan pemerintah. Jika mereka memulai, tak diragukan lagi mereka akan mengawalinya dengan pemimpin kafir, para penguasa Riyadh.<sup>58</sup>

Abdel Bari Atwan mencatat ucapan Usamah tersebut mendapat dukungan sebagian besar masyarakat Saudi Arabia. Ini terbukti dari jajak pendapat Cable News Network (CNN) pada Desember 2004 yang menunjukkan popularitas Usamah bin Ladin lebih tinggi daripada Raja Fahd.<sup>59</sup> Akan tetapi pada saat yang sama, kita juga menemukan kontinuitas gagasan kuno al-Khawarij di dalam nada ancaman dan nomenklatur yang digunakan Usamah itu. Semangat nomenklatur tersebut pastilah

berangkat dari "budaya perang" yang terbentuk 15 abad yang lalu, ketika struktur sosial masyarakat Arab baru saja menyelesaikan masa transisi dari *tribe-based* menuju *sahabat-based society* -yang memanggungkan para sahabat bertalenta militer sebagai aktor utama. Hasilnya, sebagaimana disinggung di atas, adalah terbentuknya sebuah korps militer berdaya juang tangguh yang berfungsi bagi ekspansi geografi Islam.

Akan tetapi, persoalannya adalah apakah nada ancaman dan nomenklatur kekerasan yang terbentuk di dalam "budaya perang" 15 abad yang lalu tersebut masih absah berlaku? Setiap jawaban atas pertanyaan tersebut pasti bersifat *debatable*. Hanya saja, ancaman dan nomenklatur yang digunakan itu terasa anakronistik, bukan saja karena struktur sosial -yang menyangga "budaya perang" tersebut- sudah berubah secara radikal, melainkan juga "Islam" (seperti yang tergambar dalam sejarah abad ke-7 hingga abad ke-15 dan terbenam dalam benak Usamah bin Ladin), bukan lagi merupakan faktor dominan dalam membentuk peta geo-politik.

Refleksi dominannya Islam dalam pembentukan geo-politik, antara lain, terlihat pada eksistensi konsep *siyar*. Konsep ini berkaitan dengan teori hubungan internasional Islam yang mengatur tata tertib (*rule of conduct*) hubungan penguasa Islam dengan wilayah musuh yang kafir atau dengan kekuasaan-kekuasaan lain yang membuat perjanjian non-agresi.<sup>60</sup> Dari sinilah muncul nomenklatur geo-politik Islam. Di samping *dar al-harb*, *dar al-salam* atau *dar al-Islam* yang telah kita sebut di atas, juga diperkenalkan konsep *dar al-'ahd* atau *dar al-sulh*, yaitu wilayah-wilayah kekuasaan non-Muslim yang mengakui kedaulatan penguasa Islam, kendatipun tetap mempertahankan otonominya.<sup>61</sup> Dari sinilah kita pahami lahirnya konsep *ahl al-dhimma*, *musta'mins* dan *harbis*. Jika yang pertama dan kedua adalah warga masyarakat non-Muslim di wilayah *dar al-Islam* dengan kewajiban membayar pajak tertentu (*jizyah*), maka yang ketiga adalah "warga negara" musuh. Dalam hubungannya dengan wilayah Islam, posisi yang terakhir ini bersifat *optional*.

<sup>57</sup> Dikutip Abdel Bari Atwan, *The Secret History of Al-Qa'ida* (London: Abacus, 2006), hal. 145.

<sup>58</sup> Abdel Bari Atwan, *The Secret History*, hal. 147.

<sup>59</sup> Abdel Bari Atwan, *The Secret History*, hal. 146.

<sup>60</sup> M. Ruquibuz Zaman, "Islamic Perspectives on Territorial Boundaries and Autonomy", dalam Sohail H. Hashmi, (ed.), *Islamic Political Ethics*, hal. 92.

<sup>61</sup> M. Ruquibuz Zaman, "Islamic Perspectives", hal. 92-93.



Dalam arti bahwa kendatipun pada esensinya ia tidak diperkenankan memasuki wilayah kekuasaan Muslim, dengan syarat-syarat tertentu, ketentuan di atas tidak berlaku.<sup>62</sup>

Kini, kita ketahui, supremasi kekuasaan Islam dalam membentuk geo-politik tak lagi berkinerja. Bukan saja otoritas-otoritas politik masyarakat-masyarakat non-Muslim telah terstruktur menjadi negara-bangsa (*nation-state*), melainkan juga otoritas-otoritas politik masyarakat-masyarakat Muslim (yang dalam nomenklatur masa lalu disebut *dar al-Islam*) telah terbagi ke dalam 56 negara-bangsa<sup>63</sup> -dengan tapal batas dan hak-hak kewenangan yang tegas. Karena itu, gaung ancaman dan nomenklatur kuno kaum Khawarij yang digunakan Usamah bin Ladin di masa modern ini terdengar janggal. Atas nama siapakah seruan “perang” dan “kekerasan” terhadap penguasa itu digunakan, ketika baik struktur sosial dan struktur geo-

politik tak lagi didominasi oleh otoritas politik Islam? Bukankah sikap dan tindakan brutal ini lebih merefleksikan rasa ketersingkirkan kaum Muslim ketika berhadapan dengan perubahan struktural yang berlangsung di luar kontrol mereka?

Hanya dalam konteks ini, saya kira, kita menemukan jejak struktural untuk merumuskan pemikiran Islam alternatif yang berpijak pada realitas otoritas-otoritas politik dan kekuasaan kekinian, yang telah jauh berubah dibandingkan dengan masa Khawarij dan aliran-aliran pemikiran Islam lainnya.[]

---

<sup>62</sup> M. Ruquibuz Zaman, “Islamic Perspectives”, hal. 93.

<sup>63</sup> M. Ruibuz Zaman, “Islamic Perspectives”, hal. 96.

## DAFTAR PUSTAKA

- Amstrong, Karen. *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Tradition*. New York: Anchor Books, 2006.
- Anderson, Benedict R. O'G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Atwan, Abdel Bari. *The Secret History of Al-Qa'ida*. London: Abacus, 2006.
- Aziz, Abdul, MA. *Chieftdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet dan Lembaga Pengkajian Islam dan Perdamaian, 2011
- Chirzin, Muhammad. *Buku Pintar Asbabun Nuzul: Mengerti Peristiwa dan Pesan Moral di Balik Ayat-ayat Suci al-Qur'an*. Jakarta: Zaman, 2011.
- Givhan, Robin. "The New Faces of Islam". *Newsweek*. 26 September, 2011.
- Goitein, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Hobsbawn, Eric. "Introduction", dalam Karl Marx and Frederic Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*. London and New York: Verso, 1998.
- Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, Massachussetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991
- Jabali, Fuad. *Sahabat Nabi: Siapa, ke Mana, dan Bagaimana?* Bandung: Mizan, 2011.
- Kamil, Sukron, Irfan Abubakar, Sri Hidayati, Muchtadlirin, Amelia Fauzia, Ridwan al-Makassary, Rita Pranawati dan Sholahuddin A. Aziz, *Islamisasi Ruang Publik: Identitas Muslim dan Negosiasi Demokrasi di Indonesia*. Ciputat: CSRC-UIN dan KAS, 2010.
- Kennedy, Hugh. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2007.
- Madjid, Nurcholish. "Warisan Intelektual Islam", dalam Nurcholish Madjid, (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Yayasan Obor dan Bulan Bintang, 1984)
- Marx, Karl dan Frederic Engels. *The Communist Manifesto*.
- Mattelard, Armand and Jean-Marie Piemme. "Cultural Industries: The Origin of an Idea", dalam Unesco, *Cultural Industries: A Challenge for the Future of Culture*. Paris: Unesco, 1982.
- Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and Leadership in An Early Islamic Society*. London and New York: I. B. Tauris Publishers, 2001.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nasution, Harun. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI-Pres, 1987.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah dan Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Pearl, David. *A Textbook on Muslim Personal Law*. 2nd Edition. London, Sidney, Wolfeboro and New Hampshire, 1987
- Setiawati, Indah. "Joking Around with Komeng". *The Jakarta Post*. September 11, 2011.
- Tibi, Bassam. "War and Peace in Islam", dalam Sohail H. Hashmi, (ed.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971)
- Yaakob, Abdul Monir. "Implementation of Justice in the History of Islam", dalam Aidit Bin Hj. Ghazali, (ed), *Islam and Justice*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 1993.





A

**Ali Romdhoni**

Pendiri lembaga kajian *Literatur Nusantara* di Jakarta, dan dosen di STAI Mathali'ul Falah Pati Jawa Tengah. Tinggal di Desa Prawoto, Sukolilo, Pati. Email: ali\_romdhoni@yahoo.com  
"STRATEGI PESANTREN MENGHADAPI PERUBAHAN MASYARAKAT"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 97-108

D

**Dimiyati Sajari**

Dosen "Ilmu Pemikiran Islam" Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15412. Email: dimyatisajari@yahoo.com.  
"DZIKIR: MAKANAN SPIRITUAL SANG SUFI"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 1-12

F

**Fachry Ali**

Direktur Pengembangan Etika Usaha Indonesia (LSPEU), Jakarta. Email: fachryali@gmail.com.  
"BASIS STRUKTUR SOSIAL PEMIKIRAN ISLAM AWAL, PENGARUH AGAMA DAN RENUNGAN DEWASA INI"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 33-48

G

**Gazi Saloom**

Dosen Fakultas Psikologi UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Fakultas Psikologi UIN Jakarta, Jl. Kertamukti 5 Cirendeu, Jakarta Selatan 15419. Email: thesaloom@gmail.com.  
"MENINGGALKAN JALAN TEROR: ANTARA DERADIKALISASI DAN DISENGAGEMENT"  
Jurnal Dialog vo..37, No.1, Juni 2014. hal: 109-120

H

**Husni Mubarok**

Peneliti di Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Paramadina, Jakarta, Bona Indah Plaza, Blok A2 No. D 12, Jl. Karang Tengah Raya, Lebak Bulus, Cilandak, Jaksel 12440. E-mail: [husni@paramadina-pusad.or.id](mailto:husni@paramadina-pusad.or.id)  
"MENCEGAH ESKALASI KONFLIK KEAGAMAAN: STUDI KASUS NATAL BERSAMA DI UNGARAN, KABUPATEN SEMARANG, JAWA TENGAH "  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 49-60

M

**M. Atho Mudzhar**

Guru besar pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat Tangerang Selatan 15412. Email: athomudzhar@yahoo.co.id.  
"PEMBERIAN SANKSI ATAS PELANGGARAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN DI NEGARA-NEGARA ISLAM: KAJIAN PERBANDINGAN ENAM NEGARA"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 87-96

**Muhammad Isnur**

Advokat/Pengacara Publik, dan *Researcher* pada Lembaga Bantuan Hukum Jakarta  
"POTRET KEBERHASILAN PEMOLISIAN DI INDONESIA"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 121-126

**Muryanti**

Prodi Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora, UIN Sunan Kalijaga. Jl. Marsda  
Adisucipto No. 1 Yogyakarta. Alamat Email: [newsyant@yahoo.com](mailto:newsyant@yahoo.com)  
"NASIONALISME DALAM PANDANGAN ETNIK MINORITAS DI YOGYAKARTA: STUDI KASUS  
ANGGOTA PERHIMPUNAN INDONESIA-TIONGHOA/INTI YOGYAKARTA"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal:75-86

**N****Nuruddin**

Peneliti Pusat Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Agama dan Keagamaan, Kementerian  
Agama Republik Indonesia. Jln. M.H. Thamrin 6 Jakarta, Tel. +6221 3920379 Email:  
[dklaros@yahoo.com](mailto:dklaros@yahoo.com)  
"PERKEMBANGAN MADRASAH PASCA UNDANG-UNDANG NOMOR 20 TAHUN 2003  
TENTANG SISTEM PENDIDIKAN NASIONAL DALAM BINGKAI PENELITIAN"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 61-74

**R****Rumadi**

Dosen FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Peneliti Senior the Wahid Institute. Fakultas  
Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat Tangerang  
Selatan 15412. Email:[arumadi@yahoo.com](mailto:arumadi@yahoo.com)  
"FIKIH HUBUNGAN ANTARUMAT BERAGAMA DI INDONESIA: FATWA NU,  
MUHAMMADIYAH DAN MUI TENTANG RELASI MUSLIM DAN NON-MUSLIM"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 13-32

## KETENTUAN PENULISAN

1. Naskah yang dimuat dalam jurnal ini berupa pemikiran dan hasil penelitian yang menyangkut masalah sosial dan keagamaan. Naskah belum pernah dimuat atau diterbitkan di media lain.
2. Naskah tulisan berisi sekitar 15-20 halaman dengan 1,5 (satu setengah) spasi, kertas kuarto (A 4),
3. Abstrak dan kata kunci dibuat dalam dwibahasa (Inggris dan Indonesia),
4. Jenis huruf latin untuk penulisan teks adalah Palatino Linotype ukuran 12 dan ukuran 10 untuk catatan kaki,
5. Jenis huruf Arab untuk penulisan teks adalah Arabic Transparent atau Traditional Arabic ukuran 16 untuk teks dan ukuran 12 untuk catatan kaki,
6. Penulisan kutipan (*footnote*) dan bibliografi berpedoman pada Model Chicago

Contoh:

### **Buku (monograf)**

#### **Satu buku**

#### **Footnote**

1. Amanda Collingwood, *Metaphysics and the Public* (Detroit: Zane Press, 1993), 235-38.

#### **Bibliografi**

Collingwood, Amanda. *Metaphysics and the Public*. Detroit: Zane Press, 1993.

7. Artikel pemikiran memuat judul, nama penulis, alamat instansi, email, abstrak, kata kunci, dan isi. Isi artikel mempunyai struktur dan sistematika serta persentasenya dari jumlah halaman sebagai berikut:
  - a. Pendahuluan (10%)
  - b. Isi Pemikiran dan pembahasan serta pengembangan teori/konsep (70%)
  - c. Penutup (20%)
8. Artikel hasil penelitian memuat judul, nama penulis, alamat instansi, email, abstrak, kata kunci, dan isi. Isi artikel mempunyai struktur dan sistematika serta presentase jumlah halaman sebagai berikut:
  - a. Pendahuluan meliputi latar belakang, perumusan masalah, dan tujuan penelitian (10%)
  - b. Kajian Literatur mencakup kajian teori dan hasil penelitian terdahulu yang relevan (15%).
  - c. Metode Penelitian yang berisi rancangan/model, sampel dan data, tempat dan waktu, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data (10%).
  - d. Hasil Penelitian dan Pembahasan (50%).
  - e. Penutup yang berisi simpulan dan saran (15%).
  - f. Daftar Pustaka
9. Pemuatan atau penolakan naskah akan diberitahukan secara tertulis/email. Naskah yang tidak dimuat tidak akan dikembalikan, kecuali atas permintaan penulis.

#### **Contact Person:**

Abas Jauhari, M.Sos

HP: 0856 8512504

Naskah diemail ke:

jurnaldialog@yahoo.com

